A Sistematização do Niilismo Budista por *Nagarjuna* a partir da Literatura *Prajnaparamita*

por Octavio da Cunha Botelho

Estudo preparado a partir do tema de uma comunicação proferida durante o III Colóquio Internacional sobre o Pensamento Oriental, ocorrido na Universidade Federal de Uberlândia, em 11/11/2013.

Uberlândia, Janeiro/2014

1. Considerações iniciais

Nos primeiros séculos da Era Comum, quando poucos povos eram alfabetizados, menor ainda o número dos que tinham literatura, ciências, filosofia e artes desenvolvidas, de modo que os gregos, os romanos, os chineses e os indianos se diferenciavam dos outros povos pelo desenvolvimento nestes saberes na Antiguidade. Certamente, estes eram os povos mais cultos daquela época, cujo analfabetismo, mesmo assim, segundo levantamentos, variava de 80% a 90% da população, mesmo nestas civilizações culturalmente avançadas, imagine então as condições culturais dos outros povos. Os indianos, incluídos neste grupo de elite cultural, já produziam obras especulativas de uma excelência surpreendente para aquela época, cuja confirmação, dentre outras, poderá ser encontrada nas obras de um dos maiores intérpretes do Budismo, *Nagarjuna*. Apesar das controvérsias que cercam os relatos da sua vida e a autenticidade da autoria de suas obras, tal como será tratado adiante, o conteúdo intelectual dos seus escritos, mesmo que nem todos sejam de sua autoria, é algo extraordinário para aqueles tempos (séculos II e III e.c.). Curiosamente, seus escritos tiveram mais influência fora da Índia do que em sua terra natal, portanto, à medida que o Budismo declinava em sua pátria, *Nagarjuna*, por sua vez, alcançava cada vez mais prestígio entre os chineses e depois entre os japoneses e os tibetanos que, em seguida, o espalhava para outras regiões da Ásia.

Suas obras são as principais provas capazes de contestar a predominante ideia, entre intelectuais do Ocidente, de que os indianos não tiveram pensamento crítico na Antiguidade. Ao contrário, ele foi o fundador e sistematizador da argumentação crítica na Índia, através do seu processo argumentativo conhecido como *prasangapadana* (*reductio ad absurdum*), mais conhecido na forma resumida de *prasangika*. Escritos originalmente em Sânscrito na forma de comentários em versos (*karikas*) ou de comentários em prosa (*vrttis*), por ele e por seus seguidores, porém estes escritos originais estão agora quase todos perdidos, restando, em sua grande maioria, as traduções para o chinês e para o tibetano, as quais, mesmo assim, somam uma quantidade numerosa, sobretudo se forem levadas em conta as obras de autoria duvidosa e as pseudoepigráficas.

2. A vida e as obras de *Nagarjuna*

2.1. A questão da historicidade

Ele é o personagem budista mais admirado no Budismo *Mahayana* depois de Buda, ao ponto de ser chamado de "o Segundo Buda" (Kalupahana, 1999: 02). A admiração acontece, sobretudo, pelo fato de ter sido o primeiro intérprete e sistematizador do pensamento do Grande Veículo[1], mais especificadamente, o

[1] *Mahayana: maha* = grande*; yana* = veículo, portanto Grande Veículo, cujo significado da palavra 'grande' está mais para o sentido de importante do que o de tamanho. Em contraposição está o Budismo *Hinayana*, geralmente traduzido como Pequeno Veículo. A interpretação mais comum para esta diferenciação é que o Grande Veículo é para um número maior de seguidores, enquanto o Pequeno Veículo é só para monges (Conze, 1967: 48). No entanto, uma tradução mais precisa para a palavra sânscrita "*hina*" é "inferior", "vil" ou "baixo", tal como as expressões comuns em Sânscrito: *hinavarna* (casta inferior), *hinakula* (de família inferior), etc., uma vez que a palavra "*hina*" não aparece em nenhum dicionário sânscrito no sentido de "pequeno", o significado mais exato é "Veículo Inferior". Trata-se de uma denominação pejorativa criada pelos mahayanistas para depreciarem as correntes budistas diferentes da sua, sobretudo, a tradição *Theravada*. De modo que, a expressão só é utilizada pelos

fundador de uma corrente de interpretação budista conhecida como Sistema *Madhyamaka*[2]. Ele "é indubitavelmente o mais importante, o mais influente e o mais amplamente estudado filósofo budista do *Mahayana*" (Garfield, 1995: 87). Em razão do seu enorme prestígio, sua vida foi envolvida em uma espessa névoa de lendas, cuja densidade resulta atualmente na impossibilidade de separar a figura história da figura lendária. Sendo assim, o tamanho do seu prestígio, entre os budistas mahayanistas, é proporcional ao tamanho da controvérsia atual que cerca a sua historicidade e a autoria das suas obras entre os historiadores da pesquisa contemporânea (Walleser, 1979, *passim*; Ramanan, 1987: 25-37: Mabbett, 1998: 332 *passim* e Walser, 2005: 59-88).

A controvérsia se estende por um *continuum* que vai desde a radical sugestão de que *Nagarjuna*[3] nunca existiu, portanto, todos os relatos são lendas, passando pela hipótese de que nas suas biografias foram incorporados os episódios das vidas de talvez dois, ou três, ou mesmo quatro *Nagarjunas* diferentes; até a outra extremidade onde se encontram aqueles que acreditam que todos os relatos são históricos. K. Venkata Ramanan observa: "Enquanto *Nagarjuna*, como um filósofo budista, têm poucos iguais na história do Budismo, dificilmente tem havido outra personalidade tão indefinida como a dele. A tendência de mistificar e de construir histórias de embelezamento em torno de uma personalidade importante parece ter alcançado seu auge no seu caso" (Ramanan, 1987: 25). Tamanha mitificação levou alguns pesquisadores a desacreditarem na sua existência. "O desenvolvimento sistemático do pensamento do vazio mencionado no *Prajnaparamita Sutras* se junta ao nome de um homem de quem nós não podemos positivamente dizer que tenha realmente existido, ainda menos que ele é o autor das obras atribuídas a ele. Este nome é *Nagarjuna*" (Walleser, 1979: 01; veja também, Murti, 1980: 88 e Walser, 2005: 59).

Joseph Walser lamenta: "Infelizmente, os pesquisadores têm tido dificuldade em dizer algo conclusivo sobre a vida de *Nagarjuna*" (Walser, 2005: 59). Em seguida, mencionando o trabalho de Max Walleser, ele observa: "Depois de oitenta anos, a situação não tem melhorado. Surpreendentemente, pouca nova evidência ou nova interpretação tem surgido para solucionar a questão da sua data e de seu local de residência na pesquisa recente, embora algumas obras têm resumido os dados atualmente disponíveis. No mais recente destes resumos, Ian Mabbett fornece um

---

mahayanistas, já os *theravadins*, claro, ignoram-na, portanto nunca a utilizam. Enfim, esta diferenciação entre Grande Veículo e Veículo Inferior é produto da rivalidade sectária (ver: Hirakawa, 1990: 256).

[2] Adjetivo sânscrito que significa 'central', 'do meio', 'mediano', portanto Sistema Central, derivado dos adjetivos *mâdhya* e *mâdhyama*. Os adeptos deste sistema são chamados de *mâdhyamikas*. Por exemplo, os povos da região central ou do interior da Índia são conhecidos pelo adjetivo no plural *mâdhyamikâh*. O sistema recebeu este nome em virtude de *Nâgârjuna* ter adotado uma posição central entre a absoluta afirmação ontológica "o supremo é" (*âsti*), dos vedantinos; e a absoluta negação ontológica "o supremo não é" (*nâsti*), dos materialistas (*Lokayatas*), debate ontológico em voga entre os pensadores indianos na época (Murti, 1980: 03-35, 55-103 e *passim*; ver também: Ruegg, 1981: 01-3). A denominação *Madhyamaka* foi uma criação tardia de seus seguidores, pois o próprio *Nagarjuna* não utilizou este termo em suas obras, porém utilizou a palavra *Shunyatavadin*, Defensor do Vazio (Burton, 2001: 06).

[3] O nome *Nâgârjuna* é a combinação de duas palavras sânscritas: *nâga*, que significa serpente, mitologicamente se refere às *nâgas*, ou serpentes que residem na região mais inferior dos sete *Patalas* (submundos) da mitologia hindu, ou seja, o *Nâgaloka* (mundo das serpentes), o governante deste mundo é *Vasuki*, o líder das serpentes, segundo os *Purânas*, sobretudo o *Vishnu Purâna* e o *Bhâgavata Purâna*. As lendas sobre *Nâgârjuna* mencionam a sua ida até o *Nâgaloka* (mundo das serpentes) para resgatar os textos do Budismo *Mahâyâna*, sermões de Buda até então desconhecidos, por isso, talvez, a inclusão desta palavra em seu nome. A outra palavra é *Arjuna*, que literalmente significa 'branco', 'claro'. Também, o nome de um dos heróis do épico *Mahabharata*, que lutou ao lado do seu primo *Krishna*, para então levar os *Pândavas* à vitória. O nome *Nâgârjuna* é popular na Índia, atualmente, um ator e produtor cinematográfico muito conhecido entre os indianos chama-se *Akkineni Nâgârjuna* (1959-).

excelente exame e uma ótima análise de muito da pesquisa disponível até agora" (Walser, 2005: 60). Em seu artigo, Ian Mabbett não mede palavras para avaliar o estado atual da pesquisa sobre *Nagarjuna*: "*Nagarjuna*, o fundador do *Madhyamaka*, é um enigma. Pesquisadores são incapazes de concordar sobre uma data para ele (dentro dos três primeiros séculos e.c.), ou sobre o local (quase em qualquer lugar na Índia), ou quanto ao número de *Nagarjunas* (de um até quatro). Este artigo sugere que nenhum dos argumentos apresentados sobre sua data ou sua localidade pode ser provado; que posteriores *Nagarjunas* são mais prováveis de terem sido (em algum sentido) os autores de pseudoepígrafes do que indivíduos reais; que a mais atrativa leitura das evidências (embora não provadas) coloca *Nagarjuna* na área geral da região de *Andhra* em torno do terceiro século e.c." (Mabbett, 1998: 332 e Walser, 2005: 60). Enquanto que Jan Westerhoff preferiu não sugerir data e lugar: "Portanto, devido a nossa atual incapacidade de descobrir a época e o lugar de *Nagarjuna* de qualquer outro modo, determiná-los mesmo que aproximadamente com base em uma variedade de informações históricas, tal com as sugeridas por Walser, é seguramente preferível não determiná-los de modo algum" (Westerhoff, 2009: 05).

K. V. Ramanan relaciona e classifica assim os relatos tradicionais da vida de *Nagarjuna*, muitos deles curtos e fragmentados e, na maioria, recheados de lendas (1987: 336)[4].

A) Em Sânscrito:
1) *Lankavatara Sutra* (capítulo *Sagathaka*)
2) *Manjushrimulakalpa*
3) *Harsacharita* de *Bana* e
4) *Rajatarangini* de *Kalhana*
B) Em Chinês:
1) Biografia de *Nagarjuna* de *Kumarajiva*
2) *Hsi-yü-chi* de *Hsuan-tsang*
C) Em Tibetano:
1) A História dos Oitenta e Quatro Feiticeiros
2) *Pag-sam-jom-zang*
3) História do Budismo de *Taranatha* e
4) A História do Budismo na Índia e no Tibete de *Bu-Ston*.

Joseph Walser comenta assim sobre estes relatos acima: "Muitos poucos detalhes nestas fontes podem ser sustentados com evidência externa. A maioria deste material vem de relatos que foram escritos com interesses hagiográficos à frente da documentação histórica. Claramente, para aquele que admira a certeza, qualquer espécie de prova das datas e do local de residência de *Nagarjuna* está longe de ser alcançada" (Walser, 2005: 60).

Como exemplos das divergências e dos exageros lendários, podem ser citadas aqui as duas versões sobre como *Nagarjuna* se juntou à ordem budista. A versão tibetana relata que seus pais decidiram ordená-lo monge bem cedo na infância, após serem informados, por um astrólogo, de que ele estava destinado a morrer prematuramente. Porém, o garoto escapou ao destino como resultado da prática de *amitayurdhara* (uma espécie de meditação) sob a orientação do seu mestre. O outro relato, de origem chinesa, até certo ponto cômico, extraído da biografia (*Kao-seng*

---

[4] Como exemplo dos exageros nas lendas, a biografia de *Nâgârjuna*, compilada em chinês por *Kumarajiva* por volta do ano 405 e.c., afirma que ele viveu por mais de 300 anos e, pior ainda, os relatos tibetanos chegam a atribuir a duração da sua vida até 600 anos (Winternitz, 1993: 330-1 e Obermiller, 1996: 127).

Chuan) compilada e traduzida para o chinês por *Kumarajiva* (Robinson, 1967: 71-95) em 405 e.c., relata que *Nagarjuna*, na companhia de dois amigos, praticaram magia (*siddhi*) e conseguiram ficar invisíveis, então entram no harém real e seduziram as esposas do rei. Seus amigos foram presos em flagrante pelos guardas quando tentavam se tornarem invisíveis novamente e foram executados. *Nagarjuna* escapou por pouco. Este incidente o fez perceber que o desejo pelos prazeres dos sentidos é a causa do sofrimento, o qual é a Segunda Nobre Verdade do Budismo, daí sua decisão de ingressar-se na ordem budista (Robinson, 1967: 22 e Kalupahana, 1992: 160).

Para resumir, assim como as epístolas do apóstolo Paulo representam os documentos mais indicadores da historicidade de Jesus[5], também o conjunto de cartas (*Suhrllekha* e *Ratnavali*) escritas por *Nagarjuna*, para um dos reis da dinastia *Shatavahana*, que governaram a região do *Deccan* (*Andhra*) dos séculos I ao III e.c. (Keay, 2000: 126), são, do mesmo modo, as pistas mais indicadoras da sua historicidade. As opiniões divergem para qual dos reis as cartas foram dirigidas, uma sugestão é a de que tenha sido para o rei *Gautamiputra*, séculos I ao II e.c. (Ramanan, 1987: 27-8 e Kalupahana, 1992: 160), portanto seu patrono, soberano que tem sua historicidade confirmada (Keay, 2000: 131). Se for assim, a data provável de *Nargajuna* seria o período de 50 e.c. a 150 e.c. (Ramanan, 1987: 28). Enquanto que, por outro lado, a maioria dos autores sugere uma data mais tardia, ou seja, o período entre 150 e.c. e 250 e.c. (Tola e Dragonetti, 1980: 102-3; Murti, 1980: 87; Kalupahana, 1992: 160, Winternitz, 1993: 330; Garfield, 1995: 87 e Tachikawa, 2006: 209); e, quanto à localidade, a região de *Andhra*, no sul da Índia[6]. Portanto, para conhecer uma discussão mais extensa sobre as datas de *Nagarjuna*, sugeridas por diferentes autores, ver Robinson, 1967: 22-6. Enfim, isto é tudo do que temos de confirmadamente histórico sobre a vida do fundador do Sistema *Madhyamaka*, enquanto que o resto está envolvido numa densa névoa de relatos lendários.

2.2. As obras de *Nagarjuna*

Em uma época (provavelmente século III e.c.) e em um lugar (Índia) onde o direito autoral não era uma preocupação legal, a prática da pseudo-epígrafe era comum, ou seja, alguém escrevia uma obra e atribuía a autoria a uma pessoa de prestígio, a fim de que o escrito obtenha autoridade diante dos leitores, daí o surgimento em grande número de obras pseudo-epigráficas. Dentre os povos cultos da Antiguidade, parece que em nenhum, esta prática foi mais frequente do que entre os indianos. O autor que recebeu mais autoria de obras foi *Krishnadwaipayana Vyasa*, ele classificou e editou os quatro *Samhitas* (hinos) védicos, é o autor do *Mahabharata* (o grande épico hindu em cem mil dísticos), de todos os 18 *Puranas* (os quais somam cerda de 400 mil dísticos), de um comentário sobre os *Yoga Sutras*, alguns lhe atribuem a autoria do *Brahma Sutra* e de outras obras menos conhecidas. Com o tempo, criou-se o costume entre os autores indianos, sem nenhum constrangimento, de um autor escrever uma obra e atribuir a autoria a *Vyasa*, para que a mesma

---

[5] As epistolas de Paulo foram os primeiros documentos do Novo Testamento a serem escritos, a primeira foi a carta de Paulo aos Tessalonicenses, datada de 49 e.c., portanto apenas cerca de vinte anos após a morte de Jesus e cerca de vinte anos antes dos primeiros evangelhos, uma vez que os primeiros relatos só foram escritos a partir dos anos 70 e.c., sendo o primeiro a ser escrito dentre os textos sobreviventes, segundo os pesquisadores bíblicos, o Evangelho de Marcos.

[6] Para conhecer uma extensa relação de datações sobre *Nagarjuna* por treze autores diferentes, consultar Tola e Dragonetti, 1980: 102-3.

alcançasse aceitação e prestígio entre os hindus. Certamente, este é o maior caso de pseudoepígrafe da história literária em todo o mundo.

Então, da mesma maneira que a vida de *Nagarjuna* está envolta em controvérsias, também a atribuição da autoria de suas obras não encontra consenso entre as coleções de traduções chinesas e tibetanas, tampouco entre os pesquisadores contemporâneos. Os catálogos chineses coincidem, em algumas obras, com os catálogos tibetanos[7], porém divergem em outras. As divergências vão desde a inclusão nas coleções de obras pseudoepigráficas de falsificadores desconhecidos, passando por obras de autoria de discípulos que são atribuídas a *Nagarjuna*, até as que, muito provavelmente, devem ter sido escritas por outros *Nagarjunas*. Fernando Tola e Carmen Dragonetti resumem: "As tradições tibetana e chinesa não coincidem quanto às obras de *Nagarjuna*. Tampouco existe um consenso perfeito entre os autores modernos que se ocupam do tema, de modo que se pode afirmar que o estabelecimento das obras atribuídas a *Nagarjuna* ainda não tem sido realizado" (Tola, 1980: 103-4n; ver também: Robinson, 1967: 26-7).

Jan Westerhoff escreveu seu estudo de introdução ao pensamento de *Nagarjuna* a partir da seleção das seguintes seis obras: *Mulamadhyamakakarika, Yuktishashtika, Shunyatasaptati, Vigrahavyavartani, Vaidalyaprakarana* e *Ratnavali,* porém observa: "Nós não podemos ter certeza de que todos estes seis textos foram na verdade compostos por *Nagarjuna*, fora o MMK (*Mulamadhyamakakarika*), onde a autoria de *Nagarjuna* é considerada verdadeira por definição, a atribuição de cada um dos outros tem sido questionada" (Westerhoff, 2009: 06). Enfim, depois de comparadas as diferentes atribuições de autoria das obras de *Nagarjuna,* sugeridas pelos pesquisadores contemporâneos, a única atribuição consensual, na qual os autores têm mais certeza, é a autoria da *Mulamadhyamakakarika*[8] (Ruegg, 1981: 8-9).

Sabemos que são poucas obras de *Nagarjuna* que sobreviveram no original sânscrito, a maioria foi preservada através de traduções chinesas e tibetanas. Então, outro problema, quando comparadas estas traduções, é a divergência entre elas, quer por descuido ou por despreparo do tradutor. Quando os textos traduzidos para estas línguas possuem o original sânscrito, durante um trabalho comparativo é possível identificar as divergências e as coincidências nas traduções, mas quando o original sânscrito não está disponível, nos casos de traduções divergentes, o pesquisador não tem em que se apoiar para verificar qual o significado original.

Uma tentativa para amenizar este problema foi o esforço de restaurar o texto original em sânscrito, ou seja, através da retradução destas tradições chinesas e tibetanas para o sânscrito por especialistas. Este método é controvertido, pois não se sabe de qual manuscrito sânscrito foi utilizado pelo tradutor, quer o que traduziu para o chinês, ou o do tradutor que traduziu para o tibetano, uma vez que é comum os

---

[7] "O cânone tibetano atribui 116 diferentes textos de conteúdo e qualidade muito diversos a ele" (Westerhoff, 2009: 05), enquanto que os pesquisadores contemporâneos reconhecem a autoria autêntica de um número muito menor: Ramanan reconhece apenas 17 obras (1987: 36-7), Murti (1980: 87-91) e Tola (1980: 103-9) reconhecem 21, já C. Lindtner, autor do mais estenso estudo sobre este assunto, reconhece apenas 13 como verdadeiramente autênticas (1990: 24-248) e David Burton afirmou que as menos controvertidas são apenas 7 obras: o *Mulamadhyamakakarika*, o *Vigrahavyavartani*, o *Shunyatasaptika*, o *Yuktishashtika,* o *Chatuhstava*, o *Ratnavali* e o tanto quanto duvidoso *Vaidalyaprakarana* (2001: 13).

[8] Combinação das palavras sânscritas *Mula* = raiz, fundamento; *Madhyamaka* = mediano, central e *Karika* = comentário em versos. Jay L. Garfield traduziu como "A Sabedoria Fundamental do Caminho do Meio" (Garfield, 1995). Para conhecer uma interpretação tibetana do significado desta palavra, ver Samten, 2006: 22.

manuscritos de uma mesma obra apresentarem diferenças na redação, no arranjo, na disposição, na divisão dos capítulos, no número de versos, na extensão, etc. então, a partir deste problema, autores passaram a publicar textos com a inclusão dos textos das traduções chinesas e tibetanas, com as respectivas traduções para o inglês, por exemplo, para que o leitor pudessem perceber o tanto que estas traduções coincidem ou divergem.

Outra divergência é o fato de que estas traduções podem ter sido traduzidas de recensões diferentes, de maneira que o problema não está na tradução propriamente, mas sim no manuscrito copiado de uma recensão diferente daquela de outro tradutor, mesmo que de uma mesma obra. Por exemplo, do *Dhammapada*, um dos mais populares textos do Budismo *Theravada*, já foram encontradas oito recensões[9]. Esta é uma ocorrência muito comum nos textos indianos, não só nas obras budistas, mas também nas das outras tradições.

Para o leitor ter uma ideia das coincidências e das divergências entre as traduções chinesas e tibetanas, bem como destas com o original sânscrito, será dado um exemplo do trecho de uma tradução comparada de uma obra, controvertidamente atribuída a *Nagarjuna*, conhecida como *Mahayanavimshika* (Vintena do *Mahayana*), ou seja, Vinte Versos do Grande Veículo. Esta obra possui duas traduções tibetanas[10], uma tradução chinesa[11], o original sânscrito foi encontrado em um mosteiro tibetano e publicado em 1956[12], bem como foi feita uma retradução, a partir das traduções chinesa e tibetana, para o sânscrito por V. Bhattacharya, e publicada em 1931 (Tola, 1980: 124-5). Portanto, abundância de material para um estudo comparativo.

Apesar dos colofões dos manuscritos de ambas as traduções, chinesa e tibetana, bem como o do manuscrito sânscrito encontrado no Tibete, atribuírem a autoria desta obra a *Nagarjuna*, os pesquisadores contemporâneos estão divididos quanto a real autoria por *Nagarjuna*. P. L. Vaidya, S. Yamaguchi, M. Winternitz, F. Tola e C. Dragonetti admitem a autoria, porém T. Stcherbatsky, T. R. V. Murti[13], K. V. Ramanan, V. Bhattacharya e G. Tucci contestam a autoria (Tola, 1980: 126-7). Enquanto que C. Lindtner o coloca no rol das obras de autoria duvidosa (Lindtner, 1982: 12).

Quando comparados, à primeira vista, estas traduções divergem quanto ao número de versos. Apesar da obra se chamar Vinte Versos do Grande Veículo (*Mahayanavimshika*)[14], apenas a tradução tibetana 2 possui vinte versos, as divergências poderão ser em razão de terem sidos traduzidas de recensões diferentes ou de erro dos copistas. O texto sânscrito, publicado por G. Tucci em 1956, possui 28 versos; a tradução tibetana 1 possui 23 versos e a tradução chinesa, 24 versos. Ademais, alguns versos do texto sânscrito não possuem correspondentes na tradução chinesa e nas tibetanas, e tratam de um tema completamente diferente daquele tratado nas traduções, também, do mesmo modo, alguns versos nas traduções

---

[9] Para conhecer um estudo comparativo entre as recensões do *Dhammapada*, consultar Cohen, 1985: 215-19 e 261-6; e para um esclarecimento resumido, ver: Carter, 2000: xi.

[10] O *Mahayanavimshika* se chama *Theg-pa chen-po ni-su-pa* em tibetano. Os colofões nos manuscritos de ambas as traduções atribuem a autoria a *Nagarjuna*, *Klu-sgrub* em tibetano (Tola, 1980: 124).

[11] Denominada *Ta ch'eng eul shi sung lun* em chinês. O colofão do manuscrito também atribui a autoria a *Nagarjuna*, conhecido como *Lung-shu* em chinês (Tola, 1980: 125).

[12] Por G. Tucci, na série *Minor Buddhist Texts*, p. 193-207, a partir de um manuscrito em caracteres *sharada*, provavelmente dos séculos VIII ou IX (Tola, 1980: 124).

[13] Este autor observa em uma nota: "Consenso de opinião entre pesquisadores é que esta obra é de autoria de outro *Nagarjuna*, que viveu por volta da primeira metade do século VII e.c." (Murti, 1980: 91n).

[14] A palavra sânscrita *vimshika* (vintena) é um adjetivo que qualifica o substantivo *vimsha* (vinte).

chinesa e tibetanas não têm correspondência no texto sânscrito. F. Tola e C. Dragonetti sugeriram que estes versos estranhos foram incluídos por erro dos copistas (Tola, 1980: 125-6).

Agora, abaixo as traduções para o português do primeiro verso do texto sânscrito, das traduções tibetanas 1 e 2 e da tradução chinesa, extraídas das traduções para o espanhol por F. Tola e C. Dragonetti (1980: 129-30) do *Mahayanavimshika*, para efeito de comparação pelo leitor:

Tradução do texto sânscrito:
Rendo homenagem a Buda,
cujo poder é inimaginável,
cuja mente carece de apegos;
e quem, por compaixão, pregou o *Dharma*
que não pode ser expressado em palavras.

Tradução tibetana 1:
Buda, carente de paixões, iluminado,
revelou, por compaixão, de forma excelente,
expresso em palavras, o inexpressável.
Rendo homenagem a seu poder inimaginável.

Tradução tibetana 2:
Rendo homenagem a Buda,
carente de paixões, inteligente,
dotado de poder insuperável,
quem, por compaixão, ensinou assim mesmo o inexpressável,
mediante uma doutrina expressa em palavras.

Tradução chinesa:
Confio-me aos Budas,
cuja natureza é inimaginável,
e acerca dos quais não se dá um conhecimento verdadeiro.
Os Budas, por compaixão, em forma perfeita,
explicaram os *dharmas*
(que) não (se expressam) com palavras,
(porém que) não (se expressam) sem palavras.

Dentre as tantas divergências, note que na primeira linha do texto sânscrito a homenagem é dirigia ao Buda, no singular, enquanto que na primeira linha da tradução chinesa, a homenagem é dirigida aos Budas, no plural. Também, a terceira linha do texto sânscrito se refere ao *dharma* (no singular), no sentido de doutrina, enquanto que a quinta linha da tradução chinesa se refere aos *dharmas* (no plural), no sentido mais próximo de “elementos da existência” da cosmologia budista. Observe também que, no texto sânscrito o *dharma* é mencionado como “que não pode ser expresso em palavras”, enquanto que nas duas traduções tibetanas o “inexpressável” é admitido ser expresso em palavras; já na tradução chinesa, o tradutor ficou em cima do muro: “explicaram os *dharmas* (que) não (se expressam) com palavras, (porém que) não (se expressam) sem palavras”.

Outros exemplos de traduções, ainda mais divergentes entre si, são as do *Mulamadhyamakakarika* XXIV.14 de *Nagarjuna*, encontradas na tradução inglesa a partir da versão tibetana de Jay L. Garfield e na versão inglesa traduzida do sânscrito por David Kalupahana deste mesmo verso. Este último traduziu assim: "Tudo é pertinente para aquele que o vazio é próprio. Tudo não é pertinente para aquele que o vazio não é próprio" (Kalupahana, 1999: 337). Enquanto que a tradução de Garfield do tibetano para o inglês ficou assim: "Para aquele que o vazio está claro, tudo se torna claro. Para aquele que o vazio não está claro, nada se torna claro" (Garfield, 1995: 301). Apesar da tradução obscura de Kalupahana, surpreende-nos saber que são traduções de um mesmo verso.

3. *Hinayana, Mahayana* e *Vajrayana*

3.1. As quatro fases do Budismo Indiano

1ª) A fase primitiva ou unificada: da morte de Buda até o ano 350 a.e.c., quando a comunidade primitiva dos budistas começou a dividir-se em seitas. Neste período os ensinamentos de Buda são conhecidos somente através dos sermões (*sutras*), registrados na memória dos monges e transmitidos apenas oralmente. Estes textos, provavelmente, são a forma mais antiga da mensagem de Buda dentre os textos existentes, os quais podem ser considerados como os que temos de mais próximos ao seu pensamento, uma vez que a mensagem absolutamente original de Buda não é possível de ser encontrada. Este período pode ser conhecido também como Budismo Primitivo.

2ª) A fase abhidharmica, de 350 a.e.c. até o primeiro século e.c. Esta foi a fase realística e pluralística do Budismo, caracterizada pelo interesse na especulação e interpretação da mensagem nos *Sutras* (sermões) de Buda. Neste período iniciou-se a composição do que ficou conhecido como literatura abhidharmica, a qual foi mais tarde incorporada no cânone páli, em uma divisão chamada *Abhidharma Pitaka*. A especulação desta fase consistia principalmente da análise psicofísica dos fenômenos e sua classificação em *dharmas* (elementos da existência) condicionados (*samskrta*) e incondicionados (*asamskrta*). O principal interesse neste período era o psicológico-soteriológico. A marca dominante foi o racionalismo combinado com práticas de meditação. Os ensinamentos desta fase foram depois registrados na língua Páli e as escolas que seguem estes textos ficaram mais tarde coletivamente conhecidas como pertencentes ao Budismo *Hinayana*.

3ª) A fase de formação do Budismo *Mahayana*, do primeiro século até cerca de 500 e.c. Esta fase consistiu da revelação e do desenvolvimento dos ensinamentos esotéricos de Buda, através de uma nova mensagem, os quais foram registrados em textos que ficaram depois conhecidos como *Sutras Mahayanas*. De acordo com esta corrente budista, Buda revelou seus ensinamentos aos discípulos conforme sua capacidade de compreensão. Para alguns, ele revelou o seu ensinamento exotérico (*vyakta upadesha*) e para outros discípulos mais adiantados, ele revelou seu ensinamento esotérico (*guhya upadesha*), este último é o que está revelado nos textos mahayanistas. O principal interesse neste período foi o tema ontológico-soteriológico. A marca principal foi o supra racionalismo combinado com *yoga*. A grande tentativa foi descobrir a verdadeira natureza (*swabhava*) da realidade e percebê-la dentro de si

mesmo através do desenvolvimento de *Pragna* (sabedoria intuitiva). Outra importante novidade foi o desenvolvimento da concepção de *Shunyata* (Vazio). A língua utilizada foi o Sânscrito e o Sânscrito Misto. Esta corrente ficou conhecida como *Mahayana* e as duas principais escolas interpretativas foram a escola *Madhyamaka* (ou *Shunyavada)* de *Nagarjuna* e a escola *Yogachara* (ou *Vignanavada)* de *Vasubandhu* e *Asanga*

4ª) A fase tântrica, de 500 e.c. a 1000 e.c. Esta foi a fase da penetração e do desenvolvimento do *Tantra* no interior do Budismo. O principal interesse neste período foi cosmológico-soteriológico. Os traços dominantes foram o ocultismo e a magia. As principais ênfases foram o ajuste e a harmonia com o cosmos, bem como a conquista da iluminação através de métodos ocultos e dos *mantras*. As mais conhecidas escolas tântricas foram a *Mantrayana*, a *Vajrayana*, a *Sahajayana* e a *Kalachakrayana*. O mais conhecido representante desta corrente é o Budismo Tibetano.

3.2. Os cânones: *Hinayana, Mahayana* e *Vajrayana*

A literatura budista está dividida em três grandes coleções de textos, cada qual reconhecida canonicamente pela sua respectiva corrente como contendo a *Buddhavacchana*, a 'Palavra de Buda' (Bapat, 1956: 139-75 e Winternitz, 1993: 03-407). A tradição *Theravada*[15], a qual registrou seus textos na língua Páli, denominou seu cânone de *Tipitaka*[16] com a seguinte divisão:

a) *Vinaya Pitaka*: trata das regras e das disciplinas monásticas.
b) *Sutta Pitaka*: reproduz os sermões (*sutras*) de Buda
c) *Abhidhamma Pitaka*: trata da exegese dos ensinamentos de Buda.

A tradição *Mahayana*, por sua vez, possui sua própria coleção de *Sutras* (sermões) de Buda, na língua sânscrita, os quais ela reconhece como a original 'palavra de Buda' (*Buddhavacchana*), sendo os mais conhecidos: o *Saddharmapundarikasutra* (*Sutra* da Boa Lei), o *Sukhavativyuhasutra*, o *Lankavatarasutra*, o *Vajracchedikasutra* (*Sutra* do Diamante), o *Pragnaparamitahrdayasutra* (*Sutra* do Coração), o *Gandavyuhasutra*, e o *Amitayurdhyanasutra* (Cowell, 1969 e Tola, 1980).

Já a literatura da tradição *Vajrayana*, influenciada pela doutrina tântrica, foi preservada no Cânone do Budismo Tibetano: o *Kanjur* (coleção de ditos originais de Buda) e o *Tanjur* (os comentários).

Cada uma destas correntes budistas afirma com veemência que o seu cânone é o ensinamento original de Buda, no entanto, desde o ponto de vista filológico, histórico e da Crítica Textual, a fidelidade destes textos à mensagem original de Buda é um problema que desafia os pesquisadores contemporâneos. Para conhecer o tamanho deste problema, é preciso reconhecer primeiro que, os primeiros textos budistas, por exemplo, só foram passados para a forma escrita no século I a.e.c. (Winternitz, 1993: 10 e 21; e Conze 1996: 08); ou seja, cerca de quatrocentos anos após a morte de Buda, em 483 a.e.c., por ocasião do quarto concílio budista convocado pelo rei cingalês *Vattagamani*, no Sri Lanka, para verter para a forma

---

[15] *Thera* = ancião*; vada* = doutrina, portanto denominação geralmente traduzida como 'doutrina dos anciões'.

[16] Palavra da língua Páli derivada o Sânscrito: *Tri* = três e *Pitaka* = cesta, portanto: três cestas. Denominação proveniente da antiga prática dos monges do Sri Lanka de guardarem cada uma das divisões dos textos escritos do seu cânone em uma cesta separada.

escrita a coleção de textos da tradição Páli, até então transmitida apenas oralmente (Bapat, 1956: 86 e Hazra, 1982: 50). A tradição cingalesa afirma que cerca de quinhentos monges trabalharam na tarefa de recitar e de copiar os textos durante este concílio. O tanto que estes textos foram alterados, durante os quatro séculos de transmissão oral, é impossível de se avaliar agora. Esta demora na fixação por escrito e a multiplicação de seitas budistas nos primeiros séculos, com cânones distintos e redações diferentes do mesmo texto, levou Edward Conze a desconfiar da autenticidade: “Das palavras verdadeiras do Buda nada foi deixado” (...) “a seleção do que foi preservado é devido mais ao acaso do que às considerações de antiguidade e de mérito intrínseco” (...) “O ‘evangelho original’ está além de nosso alcance agora” (Conze, 1996: 08-9). E ainda mais: “O historiador que quiser determinar o que foi realmente a doutrina de Buda, se encontra literalmente diante de milhares de obras, que afirmam todas elas virem diretamente de Buda, e que, no entanto, contém os ensinamentos mais diversos e conflitantes”. (...) “O certo é que só se pode chegar ao extrato mais antigo das escrituras existentes através de inferências e de conjecturas”. (...) “Todas estas intenções de reconstruir um budismo “original” só têm uma coisa em comum. Todas estão de acordo em que a doutrina de Buda não era o que os budistas entenderam o que ela era” (Conze, 1997: 34).

4. A literatura *Prajnaparamita*[17]

Segundo Edward Conze (1978: 01), a composição da literatura *Prajnaparamita*, da tradição que mais tarde ficaria conhecida como Budismo *Mahayana*, se estendeu por um período de cerca de mil anos e pode ser dividida em quatro fases, estas são:
1ª) A elaboração do texto básico (de 100 a.e.c. a 100 e.c.). Este texto básico é o *Ashtasahasrika Sutra* de oito mil linhas[18], portanto o mais antigo texto da coleção *Prajnaparamita* e seu tema principal é a concepção de *Shunyata* (Vazio).
2ª) a expansão do texto (de 100 e.c. a 300 e.c.). Então, este texto básico foi expandido, nos trezentos anos seguintes, nos seguintes textos: o *Shatasahasrikaprajnaparamita Sutra* (de cem mil linhas), o *Panchavimshatisahasrikaprajnaparamita Sutra* (de 25 mil linhas) e o *Ashtashatasahasrikaprajnaparamaita Sutra* (de 18 mil linhas), este último foi trazido para o chinês por *Lokaraksha* em 172 e.c.

---

[17] Esta é a combinação de duas palavras sânscritas: *prajna* = sabedoria e *paramita* = perfeição, virtude, portanto geralmente traduzida como: Perfeição da Sabedoria. *Paramita* é, por sua vez, também a combinação de duas palavras: *para* = além e *mita* = ido, alcançado, portanto significando ‘alcançado o além’. A expressão origina-se de um símile budista no qual a “doutrina (*dharma*) budista é concebida como uma embarcação (*yana*), a qual leva-nos além (*para*) do oceano deste mundo (*samsara*) de sofrimento para o além (*para*), à salvação, ao *nirvana”* (Conze, 1967: 48 e para aprofundamento, ver Lopez Jr., 1988: 21s). Já no *Mandukya Upanishad*, um texto hindu, *pragna* significa o estado de consciência correspondente ao estado de sono profundo (*sushupti*), quando “todas as experiências se tornam unificadas ou indiferenciadas” (Nikhilananda, 1974: 20). Conforme a corrente budista, o número das *Paramitas* (Perfeições, Virtudes) pode variar de seis a dez: 1) *Danaparamita* (Perfeição da Generosidade, Caridade); *Silaparamita* (Perfeição da Disciplina, Moralidade); *Kshantiparamita* (Perfeição da Paciência, Tolerância); *Viryaparamita* (Perfeição do Esforço, Determinação); *Dhyanaparamitâ* (Perfeição da Concentração, Meditação) e *Pragnaparamita* (Perfeição da Sabedoria). Outras seitas budistas acrescentam mais quatro *paramitas* (perfeições), para um estudo aprofundado: Wright, 2009.
[18] Quanto ao *Ashtasahasrikaparamita Sutra*, Edward Conze observa: “tal como muitos outros livros orientais, é uma obra coletiva que foi sujeita a acréscimos e a alterações, no decorrer dos séculos, para se ajustar aos gostos das sucessivas gerações”, (Conze: 1967: 168). Ele também aponta que este texto é extraído de um texto em versos mais antigo, o *Prajnaparamita Ratnagunasamchayagatha*, o qual é apontado como o mais antigo registro sobrevivente das concepções do *Prajnaparamita*, portanto a fonte do Budismo *Mahayana*.

3ª) a reafirmação da doutrina em *sutras* curtos e em sumários em versos ou em prosa (de 300 e.c a 500 e.c.). Nesta fase começou o processo de sumarização da literatura *Prajnaparamita*. As mais antigas abreviações são: o *Prajnaparamitahrdaya Sutra* (mais conhecido como *Sutra* do Coração) e o *Vajracchedika Sutra* (mais conhecido com *Sutra* do Diamante). Este último foi traduzido para o chinês no século V e.c.
4ª) O período da influência tântrica e da absorção da magia (de 600 e.c. a 1.200 e.c.). Por último a literatura *Prajnaparamita* foi sumarizada em *dharanis* e em *mantras* (curtas fórmulas de encantamento utilizadas para entoação), atualmente muito utilizadas no Budismo Tibetano[19].

Os textos do *Prajnaparamita* (Perfeição da Sabedoria) contêm uma série de concepções de caráter especulativo. A escola *Madhyamaka*, fundada por *Nagarjuna*, tomará estas concepções, as sistematizará, as elaborará, as desenvolverá e as fundamentará, de modo que constituirão o fundamento desta corrente budista. A maior parte dos ensinamentos da escola *Madhyamaka* já estava exposta nos *sutras* do *Pragnaparamita*, assim estes ensinamentos são a fonte canônica desta linha de interpretação *Mahayana*, que tão grande influência terá no futuro pensamento budista e no da Índia em geral. A doutrina central dos *sutras* do *Prajnaparamita* é o Vazio (*Shunyata*); segundo os adeptos desta corrente budista, tudo o que forma parte da realidade é vazio (*Shunya*), isto é, carente de ser próprio e, por conseguinte, irreal, mera aparência, mera ilusão, portanto da mesma natureza de um sonho. Segundo esta escola, a realidade empírica (*samvritisatya*) envolve e oculta a verdadeira realidade (*paramarthasatya*). A verdadeira realidade está além da razão e da linguagem humana, portanto não pode ser pensada e expressada em palavras. *Nagarjuna* e seus seguidores construirão o edifício teórico para fundamentar a impossibilidade de conhecer ou explicar a realidade através da razão ou da linguagem, utilizando-se do método *prasangapadana* (*reductio ad absurdum*)[20] sendo assim, tal como entendeu o prof. T. R. V. Murti, a doutrina *Madhyamika* é, em essência, uma ‘dialética crítica’ da realidade aparente (Murti, 1980: *passim*).

5. O *Shunyata* no *Ashtasahasrikaprajnaparamita Sutra*

A concepção de Vazio (*Shunyata*) não foi uma criação de *Nagarjuna*. O conceito já estava registrado na literatura *Prajnaparamita* (Perfeição da Sabedoria) da sua época, bem como o termo já era utilizado bem antes, mas com significado diferente, pelos especuladores da tradição *Abhidharma*. Paul Williams aponta que “o Budismo, desde o início, tinha usado os termos ‘vazio’ (*shunya*) e ‘vacuidade’ (*shunyata*) para aplicar à verdade, descoberta pelo olho da correta compreensão (*pragna*), o olho de Buda. Primeiro, aconteceu com referência aos cindo agregados vazios de Eu ou de alguma

---

[19] Para uma mais detalhada enumeração da literatura *Prajnaparamita*, com a menção das edições e das principais traduções de cada dos textos principais, consultar Tola e Dragonetti, 1980: 63-5, e para um estudo aprofundado sobre a literatura *Prajnaparamita* em geral, ver Conze, 1978, 1973 e 1967: 123-84 e 191-206.

[20] Geralmente traduzida como ‘redução ao absurdo’ (*reductio ad absurdum*), a palavra composta *prasangapadana* quando decomposta significa literalmente: *prasanga* = conexão, ligação, e *apadana* = eliminação, portanto: eliminação da conexão existente entre a cadeia da Originação Interdependente (*Pratitiyasamutpada*), uma vez que os *madhyamikas* consideravam que esta cadeia de causa e efeito não tinha natureza própria, portanto desprovida de realidade própria, sendo assim, vazia (*shunya*), bem como todos os *dharmas* (elementos da existência). O nome *Prasangika*, atribuído a uma das correntes de interpretação *madhyamika*, fundada pelo discípulo *Buddhapalita* (século V e.c.), é uma abreviação da palavra composta *prasangapadana*.

coisa pertencente ao Eu. Então foi aplicado para a inteira lista dos setenta e cinco, oitenta e dois ou as tantas categorias de componentes fundamentais (*dharmas*) descobertos pelos diferentes *Abhidharmas*, igualmente vazios de Eu ou qualquer coisa pertencente ao Eu. Além disto, o termo *shunya* foi também usado no *Abhidharma* (talvez por uma quase imperceptível mudança no significado) para se referir à natureza dos elementos existentes, vazios de qualquer *status* que não aqueles de elementos conceituais, vazios de existência própria, vazios de existência primária e irredutível. (...) Mas, enquanto que não existe um Eu, e todas as coisas são vazias de Eu, para o *Abhidharma* deve existir algumas coisas que têm existência primária (...)". E estas coisas são os *dharmas* (elementos da existência). "Mas, na literatura *Prajnaparamita* o mesmo termo *shunya* é usado para se referir a absolutamente tudo, e isto implica que absolutamente tudo é 'como uma ilusão de mágica'" (Williams, 2000: 134-5).

Então, se for verdade que *Nagarjuna* viveu nos segundo e terceiro séculos e.c., ele deve ter elaborado a sua doutrina do Vazio a partir do *Ashtasahasrikaprajnaparamita Sutra* (o *Sutra* da Perfeição da Sabedoria em Oito Mil Linhas) ou de outros textos avulsos da literatura *Prajnaparamita* que circulavam apenas oralmente em seu tempo, ainda sem uma redação estável, pois segundo Edward Conze (1978: 01), este era o único texto *Prajnaparamita* que já estava composto, talvez até mesmo em forma escrita, naquela época. Pois, na Índia Antiga eram comuns os textos escritos e os textos transmitidos oralmente serem utilizados simultaneamente. Na ocasião (séculos II e III e.c.), o Budismo *Mahayana* não era ainda uma instituição, tal como mais tarde se tornaria, ele era, portanto, apenas um movimento no qual seus adeptos viviam em mosteiros de outras seitas institucionalizadas. Joseph Walser observa; "Evidência das inscrições indica dois fatos importantes. Um é que o *Mahayana*, antes do século V, era, em grande parte, invisível e provavelmente existiu somente como uma minoria e, em grande parte, como um movimento não reconhecido dentro do terreno do Budismo *Nikaya*. O outro é que, após o século V, o *Mahayana* começou a ser uma categoria reconhecida por doadores, embora ainda em uma pequena escala" (Walser, 2005: 43). Em suma, segundo a opinião de J. Walser, o Budismo *Mahayana*, na época de *Nagarjuna*, era um movimento apenas emergente, portanto ainda insignificante.

Diferentes das de tantas outras seitas budistas da época, as concepções do *Prajnaparamitasutra* introduziam uma nova mensagem nas palavras de Buda (*Buddhavacchana*), com a revelação de sermões (*sutras*) inéditos de Buda. O argumento dos seguidores desta nova literatura reveladora era que estes textos não foram revelados no início porque estavam aguardando o amadurecimento dos discípulos, e que a hora então tinha chegado.

No tempo da revelação dos primeiros sermões do *Prajnaparamita*, a cosmologia predominante do Budismo convencional consistia em um realismo pluralista, o qual analisava todos os fenômenos até seus elementos singulares e indivisíveis, estes elementos da existência eram conhecidos como *dharmas*[21], os quais podiam chegar até ao número de setenta e cinco, divididos em cinco grupos. Eles eram concebidos como separados e distintos entre si e como tendo seu próprio ser intrínseco (*swabhava*), que permaneciam eternamente imutáveis. Quando combinados em ação, estes imutáveis elementos da existência (*dharmas*) se manifestavam como os fenômenos do presente. Os primeiros compositores do *Prajnaparamita*, ao contrário,

[21] Para aprofundamento, ver Stcherbatsky, 1979.

introduziram uma nova interpretação cosmológica, ao afirmarem que as coisas não tinham um ser próprio (*nishswabhava*) e que elas simplesmente apareciam quando todas as causas e condições estavam presentes e desapareciam na ausência de qualquer uma delas. Tal como o som de um instrumento musical de cordas é produzido pelo conjunto formado pelo corpo e pelas cordas do instrumento, bem como pelo toque de quem o toca, toda e qualquer coisa, sem ter um ser próprio aparece e desaparece, dependendo da suficiência ou insuficiência de suas causas e condições. Tudo que depende de outras coisas para sua produção e existência é desprovido de ser próprio (*swabhava*) ou realidade. Uma vez que todas as coisas são igualmente vazias de ser próprio, elas não são diferentes entre si com relação ao vazio. Este foi o ponto de partida para a concepção de *Shunyata* (vazio).

De modo que, na concepção convencional da época, cada dado era classificado de acordo com categorias, e atribuía-se ao dado assim categorizado um ser próprio, inerente e imutável: a água tem a sua própria qualidade de umidade e o fogo, a de calor, e assim por diante. Desse ponto de vista, o *Nirvana* (libertação do ciclo de nascimentos e mortes), o qual é incondicionado e imutável, constituía em um domínio completamente diferente do dos fenômenos condicionados e mutáveis. Os dados se diferenciavam da mente, a mente se diferenciava das funções mentais, cada qual sendo dotado de um ser próprio diferente. Uma ação boa é essencialmente diferente de uma ação má. Uma coisa não pode ser alternadamente boa e má, isto é, não pode haver às vezes iluminação e às vezes ilusão. O *Sutra* (sermão) da Perfeição da Sabedoria (*Prajnaparamita*) contestou esta concepção de distinção e o seu dualismo religioso e cosmológico, alegando que o ser próprio (*swabhava*) imutável é meramente o resultado do apego às formas da percepção e da linguagem. O que acontece é que os seres humanos ligam arbitrariamente o 'ser próprio' ao fluxo dos dados sempre em mudança. Do ponto de vista original do vazio e da pureza, não há distinção entre os dados e a mente, entre a iluminação e a ilusão, nem qualquer outra dicotomia. Nesta forma original, tudo é não dual, indiferenciado; tudo é vazio (*shunya*) de natureza própria.

Naquela época, a especulação *Abhidharma* representava o racionalismo no interior do Budismo. Porém, desde o início, existiam místicos budistas que rejeitavam as interpretações racionalistas. De modo que, os Sermões da Perfeição da Sabedoria (*Prajnaparamita Sutras*) são obras de adeptos que percebiam na meditação o único caminho para a compreensão da realidade. Quando o praticante concentra sua atenção num certo objeto e medita sobre ele, o nome e a forma deste objeto desaparecem. Como os objetos do pensamento, as representações e os sentimentos desaparecem todos, então o praticante percebe a realidade mais elevada. Esta realidade também não se manifesta em nenhuma forma, é ilimitada e infinita, tanto em termos temporais quanto em termos espaciais, e é livre de qualquer designação.

Em linhas gerais, três espécies de meditação são praticadas pelos budistas da tradição *Mahayana*: a meditação no vazio (*shunyata*), a meditação na ausência de representação mental (*animitta*) e a meditação na ausência de desejos (*apranihita*). O vazio, a negação do ser próprio (*nishswabhava*), é a realidade mais elevada; a ausência de representação mental, equivalente à não cognição (*anupalabdhi*), é o caráter epistemológico dessa realidade; a ausência de desejos, o desapego (*asaktata*), é o caráter psicológico. Na concepção mahayanista, aquele que percebe intuitivamente a realidade mais elevada não mais supõe que existe um ser próprio nas coisas deste mundo, tampouco considera que as coisas possam ser reconhecidas por

certas características ou compreendidas por definições. Consequentemente, este adepto não se apega a ser algum, não se prende a ele, nem tem desejos.

Na ordem mais elevada, as coisas são intrinsecamente vazias e não podem ser caracterizadas por nenhuma representação mental. Os místicos do *Sutra* da Perfeição da Sabedoria não confiavam na linguagem, tampouco na cognição humanas. Também, as palavras, as percepções comuns, os julgamentos e a cognição são desprovidos de realidade. No final, a intuição que restava não podia ser expressa em palavras. Enfim, contra as distinções feitas pela corrente *Abhidharma* entre o bem e o mal, o sagrado e o profano, a iluminação e a degeneração, o *nirvana* e o *samsara*; a concepção do vazio (*shunyata*) defendia o ponto de vista da não dualidade, argumentando a partir da impossibilidade de traçar distinções nítidas e inequívocas entre as coisas desprovidas de ser próprio (*swabhava*).

6. A concepção de *Shunyata* (Vazio) por *Nagarjuna*

6.1. *Nagarjuna* em seu contexto

Curiosamente, apesar das controvérsias quanto à época e ao lugar em que viveu *Nagarjuna*, seus escritos, bem como as interpretações de seus primeiros seguidores, são melhores compreendidos quando investigados dentro do restrito contexto da cultura religiosa no qual viveu. Ou seja, por se tratarem de críticas às doutrinas de expoentes budistas e não budistas daquela época e lugar (Índia), os conteúdos das suas contestações se limitaram ao desenvolvimento especulativo sobre o universo, a natureza, a vida, a mente e a moral alcançado pelos indianos nos primeiros séculos da Era Comum, sobretudo seu pensamento deve ser "compreendido no contexto *Abhidharma,*[22] no qual *Nagarjuna* atua" (Burton, 2001: 04). O seu ímpeto crítico era tão intenso que ele é estigmatizado, por alguns autores, como "uma espécie de pugilista filosófico que refuta todas as opiniões e não tem a sua própria tese" (Walser, 2005: 225).

Fora deste contexto, o seu método argumentativo, ou seja, o lado formal da sua lógica, de certa maneira pode ser aproveitado em outra época e em outro contexto ainda com certa atualidade, tanto é que assim aconteceu, isto é, seu método foi utilizado mais tarde por outros expoentes, tanto budistas como hindus, e até mesmo pelo vedantino *Shankaracharya* (século IX e.c.). Enquanto que, as suas ideias e as suas conclusões estão intrincadamente relacionadas com o contexto cultural da época e do lugar, pois partem de concepções então vigentes que serviram de dados para a elaboração das suas contestações, cuja transferência para outro tempo, ou pior ainda, a tentativa de eternizar e de universalizar suas conclusões, tal como fazem tantos monges e mestres budistas, bem como alguns admiradores, representa um desastrado anacronismo cultural. David Burton adverte que "existe um grande perigo em simplesmente interpretar *Nagarjuna* desde a perspectiva dos *Madhyamikas* tardios" (Burton, 2001: 06)[23]. E complementa: "que uma compreensão do pensamento

[22] Conjunto de interpretações especulativas que dominava o Budismo na época de *Nagarjuna* e que ainda é estimada na tradição *Theravada.*

[23] E acrescenta: "é preciso distinguir claramente o que *Nagarjuna* diz, nos textos disponíveis a nós, do que os intérpretes e pensadores *madhyamikas* posteriores disseram sobre seus textos" (Burton, 2001: 07).

de *Nagarjuna* será facilitada por uma apreciação das filosofias *Abhidharma* e *Nyaya*[24] é certamente verdade, uma vez que estes são os pensadores e as tradições para os quais *Nagarjuna* está respondendo. Os conceitos e os argumentos do *Abhidharma* e do *Nyaya* são a linguagem na qual *Nagarjuna* teria sido versado. (...) Se alguém desejar entender a filosofia de *Nagarjuna*, esta pessoa deve compreender esta linguagem. Assim, dando suficiente atenção ao contexto filosófico no qual o pensamento de *Nagarjuna* está incluído, a interpretação desta pessoa será bem mais possível de representar algo como aquilo que *Nagarjuna* teria em mente" (Burton, 2001: 08). Joseph Walser percebe que "as mais obvias referências *Abhidharma* nas obras de *Nagarjuna* são claramente seus ataques a certos princípios *Sarvastivadin*"[25] (Walser, 2005: 226). Em resumo, *Nagarjuna* foi um intérprete crítico, tal como muitos outros, que só pode ser bem compreendido dentro das limitações do seu contexto cultural, por contestar ideias e práticas então florescentes. Enfim, para entender a crítica de *Nagarjuna* é preciso, antes de qualquer outro passo, ter primeiro um detalhado conhecimento histórico da cultura religiosa da Índia dos primeiros séculos da Era Comum.

Sendo assim, as tentativas de seus intérpretes tardios de perpetuar as teses de *Nagarjuna*, inserindo-as em outro contexto e em uma época mais tardia, tal como fizeram os intérpretes chineses, tibetanos, japoneses e ainda fazem alguns autores atuais, sobretudo os mais deslumbrados, distorcem a originalidade da sua mensagem, de maneira a obrigando-lhes a deformar os sentidos das traduções e das interpretações das suas obras a fim de que as mesmas se ajustem ao novo contexto. Parece que as obras de nenhum outro intérprete budista viajaram tanto no tempo como as de *Nagarjuna*. Portanto, um minucioso trabalho de pesquisa histórica, de Filologia, de Crítica Textual, com a aplicação de um rigoroso método crítico-histórico, deve anteceder o estudo da sua mensagem.

6.2. O estudo contemporâneo do pensamento de *Nagarjuna*

Contaminados pela admiração dos budistas, sobretudo dos budistas chineses, tibetanos e japoneses, os pesquisadores contemporâneos estudam *Nagarjuna* de uma maneira tão envolta em uma bruma de veneração, que o resultado só pode ser a transmissão da ideia de um pensador perfeito. No entanto, recentes estudos históricos e novas descobertas arqueológicas, com base em maior aprofundamento, têm levado os pesquisadores a conclusões que contestam a posição acima. David Burton observa: "Estudiosos do *Madhyamaka* e, especialmente, de *Nagarjuna*, são sempre excessivamente deferentes com o objeto de seus estudos. Existe a tendência em ver *Nagarjuna* como um grande pensador, cujos pensamentos são todos provavelmente corretos. Quaiquer obscuridade ou falhas aparentes que alguém poderia encontrar em suas reflexões são assim comumente consideradas como inabilidade do leitor de entender o que *Nagarjuna* diz, ao invés de ser a própria falha de *Nagarjuna* como pensador" (Burton, 2001: 09). E mais, "assim, intérpretes modernos, por uma variedade de razões, tendem a ver *Nagarjuna* como uma autoridade, cujos pensamentos ou palavras são, muito provavelmente, verdadeiros" (idem, 09-10). De modo que, os resultados dos novos estudos têm levado alguns pesquisadores em

---

[24] O Sistema de Lógica Hindu.

[25] Seguidores de uma das antigas seitas budistas que possuía sua própria literatura *Abhidharma*.

direção a interpretações diferentes: “Se alguém realmente prestar atenção aos escritos de *Nagarjuna*, perceberá o tanto quanto que são bizarros alguns de seus argumentos e alegações” (idem, 09).

Também, tal como David Burton observa: “A pesquisa recente sugere, é preciso notar, que ao pensar assim, se estará talvez avaliando o pensamento de *Nagarjuna* acima do que os contemporâneos de *Nagarjuna* e a tardia tradição indiana (budista e não budista) avaliaram. É provável que muitos pensadores indianos, tanto budistas como não budistas, não levaram em conta as ideias de *Nagarjuna* muito seriamente, por causa de suas obvias consequências niilistas ou por causa dos raciocínios espalhafatosamente falaciosos” (idem, 10). Sendo assim, o interesse que os pesquisadores atuais do Budismo têm por *Nagarjuna* pode estar muito além da importância que *Nagarjuna* teve para os seus próprios budistas contemporâneos. Um exemplo é o fato de que não houve nenhuma tentativa, por parte dos seguidores do *Abhidharma*, um dos principais alvos, em responder às críticas de *Nagarjuna*. Pode parecer estranho para a maioria dos pesquisadores atuais, mas, segundo os estudos mais recentes, não é absurdo pensar que “talvez estes filósofos budistas consideravam as críticas de *Nagarjuna* tão estranhas que elas não precisavam de uma resposta” (Burton, 2001: 10). E continua: “Há, de fato, forte evidência (tanto textual quanto arqueológica) de que o Budismo *Mahayana,* como um todo, e não somente o *Madhyamaka*, era um movimento minoritário e marginal na Índia, especialmente antes do quinto século. É bem provável, então, que muitos budistas indianos tinham simplesmente nunca ouvido falar de *Nagarjuna*. Talvez aqueles que ouviram falar dele o consideravam como um membro de um grupo insignificante (voltado para sofisma e niilismo), e assim não sendo digno de séria refutação” (Burton, 2001: 10 e para aprofundamento sobre o caráter minoritário e marginal do *Mahayana* nos primeiros séculos e.c., ver: Walser, 2005: 16-58 e *passim*).

Mesmo assim, *Nagarjuna* deve ter sido conhecido e respeitado por certos seguimentos minoritários do Budismo *Mahayana*, o que pode ser confirmada pela longa tradição exegética, a qual se estendeu por certa de mil anos. Agora, o que os historiadores descobriram recentemente, a partir de uma mais cuidadosa pesquisa textual e por novas descobertas arqueológicas, é a grande desproporção entre o seu pequeno prestígio dentro do budismo indiano, como um todo, bem como o do sistema *Madhyamaka*, e seu imenso prestígio e grande popularidade nos budismos da China e do Tibete. David Burton comenta sobre isto: “Um movimento religioso que não é muito popular em sua pátria, naturalmente, se dispõe a buscar convertidos em outro lugar. Contudo, a questão do porque o Budismo *Mahayana*, incluindo *Madhyamaka*, tornou-se tão popular fora da Índia, visto que ele provavelmente não foi popular dentro da Índia, admitidamente é um grande e difícil quebra cabeça, muitas peças do qual estejam, talvez irremediavelmente, perdidas” (Burton, 2001: 11, para aprofundamento, ver: Schopen, 1997: *passim* e Walser, 2005: *passim*).

Embora o autor citado acima pense ser difícil explicar o razão do evento acima, por outro lado, não é absurdo admitir que estas recentes pesquisas têm direcionado as conclusões para o sentido de que, a desproporção entre o pequeno prestígio de *Nagarjuna* no período indiano e seu contraste com a fabulosa veneração, alcançada por ele fora da Índia, poderá ser explicada pelo poderoso trabalho de marketing e de propaganda, efetuado pelos tradutores de suas obras e pelos divulgadores de suas ideias, os quais foram capazes de promovê-lo de um simples intérprete budista, dentre tantos outros, a um pensador de destaque, que chegou ao ponto de até ser

reconhecido com o “Segundo Buda”, nos países para onde o Budismo *Mahayana* foi levado. Trata-se de mais um exemplo, dentre tantos outros na história religiosa, do poder de marketing e de propagada da religião[26].

6.3. O *Shunyata* (Vazio) segundo *Nagarjuna*

6.3.1. De volta aos problemas das traduções e das recensões

A fim de evitar os problemas de autenticidade mencionados acima, o estudo seguinte, sobre a concepção de *Shunyata,* se limitará aos dois textos, quase unanimemente reconhecidos como de sua autoria, pelos intérpretes budistas e pelos pesquisadores críticos, cujo tema principal é o vazio de todas as coisas: os *Yuktishashtikakarika* (os Sessenta Versos sobre o Raciocínio) e os *Shunyatasaptatikarika* (os Setenta Versos sobre o Vazio), sobretudo este último. Ambos não sobreviveram em suas versões originais em Sânscrito, de modo que o primeiro sobreviveu em traduções tibetanas e chinesas e o último apenas em traduções tibetanas respectivamente. Para o objetivo aqui, serão utilizadas as traduções inglesas de Fernando Tola e Carmen Dragonetti (1995: 19-51 e 53-81), as quais serão ocasionalmente comparadas com as traduções inglesas de Chr Lindtner (1990: 31-69 e 102-119), todas traduzidas do tibetano, porém de recensões diferentes, por isso nem sempre coincidentes, divergências estas que são recorrentes quando comparamos traduções de textos antigos, não apenas do Budismo, mas das religiões orientais em geral.

A fim de proporcionar mais um exemplo das divergências nas traduções, destaco que, quando pesquisava sobre esta observação de David Burton sobre o pequeno prestígio da *Nagarjuna*, no período indiano, ou seja, o fato de não existir tantos comentários sânscritos contestando suas ideias, encontrei no verso XXIV. 07 do *Mulamadyamakakarika* uma referência feita, pelo próprio *Nagarjuna,* a um de seus oponentes. Assim, aproveito este trecho para mostrar, mais uma vez, como um mesmo verso pode divergir na tradução por tradutores diferentes, bem como as dificuldades que os mesmos enfrentam durante o processo de tradução, em virtude do caráter conciso, implícito, elíptico e, por isso, muitas vezes obscuro para o leitor contemporâneo, da sintaxe sânscrita, sobretudo das composições em versos. A transliteração da redação deste verso é a seguinte:

“Atra brûmah shûnyatâyâm na twam vetsi prayojanam,
shûnyatâm shûnyatârtham cha tata evam vihanyase” (XXIV.07).

A tradução inglesa a partir do texto tibetano por Jay L. Grafield ficou assim: “Nós afirmamos que esta compreensão sua do vazio, do propósito do vazio e do significado do vazio é incorreta. Como consequência, você é prejudicado por isso” (Garfield, 1995: 68 e 296). Agora, compare-a com a tradução inglesa do mesmo verso traduzida do

[26] Um exemplo semelhante aconteceu com destino do Cristianismo, o qual sempre foi mais florescente e mais numeroso fora da sua terra natal. Desde os primeiros anos, Jerusalém nunca conseguiu se transformar em um centro vigoroso da cristandade (com os judeus tão desapontados com a crucificação de Jesus), sempre funcionou mais como um centro de peregrinação, tal como aconteceu com Roma e com Constantinopla. Se não tivesse sido as viagens de pregação e de propaganda dos apóstolos, pregando uma doutrina independente do Judaísmo e transformando Jesus em um salvador universal, talvez o Cristianismo tivesse o mesmo destino das tantas outras pequenas seitas judaicas, formadas a partir da proliferação de profetas da época, que surgiram e desapareceram logo em seguida.

texto sânscrito por David Kalupahana: “Nós afirmamos que você não compreende o propósito do vazio. Como tal, você é atormentado pelo vazio e pelo significado do vazio” (Kalupahana, 1999: 330). Não existe termo neste verso sânscrito que corresponda à palavra “incorreta”, tal como traduzida por Garfield, também o verbo sânscrito no particípio passado, “*vihanyase*”, da raiz verbal “*vihan*” (matar, destruir, bater violentamente, obstruir, impedir ou resistir) não tem os significados de “prejudicado”, tal como na tradução de Garfield e menos ainda de “atormentado” na tradução de Kalupahana. Minha sugestão para a tradução deste verso é a seguinte: “Aqui (*atra*) nós afirmamos (*brûmah*) que você não compreende *(na twam vetsi*) o propósito do vazio (*shûnyatâyâm prayojanam*), daí você é impedido (*vihanyase*) [de compreender] o vazio e o significado do vazio (*shûnyatârtham*)”. Agora, uma vez que o autor deste estudo aqui não conhece a língua tibetana, não é possível então apontar se a divergência na tradução inglesa de Jay L. Garfield é proveniente da tradução do sânscrito para o tibetano ou da tradução do tibetano para o inglês, ou mesmo de ambas.

6.3.2. *Nagarjuna,* niilista ou não?

Saber se *Nagarjuna*, juntamente com o sistema *Madhyamaka*, era um niilista ou não depende, em primeiro lugar, de como os seus escritos são traduzidos ou de como a sua mensagem é interpretada. A partir desta discordância, um grande debate emergiu entre os que reconhecem *Nargajuna* como um niilista e os que defendem que ele não era um niilista radical (Wood, 1994). Para os que argumentam em favor da posição niilista radical, sua escola “nega a verdadeira existência, a existência tal como ela aparece, da realidade empírica, de todas as suas manifestações, de todos os elementos que a constitui, de todas as categorias que se manifestam nela, de todas as características que são próprias dela. Para a escola de *Nagarjuna*, todos os seres e todas as coisas, contingentes por sua própria natureza, que constituem a realidade empírica, são irreais, inexistentes” (Tola, 1995: xvi). Já, os que defendem que *Nargajuna* não era um niilista radical, argumentam que ele não negava a existência da realidade empírica, constituída pelos elementos da existência (*dharmas*), apenas afirmava que estes são dependentes de causas e condições para o seu surgimento, por isso são vazios (*shunyata*) de natureza própria (*swabhava*). Ou seja, a realidade empírica só pode surgir mediante causas e condições, de modo que não tem uma existência independente. Em outras palavras, a realidade empírica existe, mas não independentemente, portanto não é a realidade última. Nas palavras de David Burton: “Para *Nagarjuna*, é o Vazio que possibilita (a existência) de todos os elementos (*dharmas*). O Vazio não implica na inexistência dos vários elementos (*dharmas*) dos quais ela é o vazio. Ao contrário, o Vazio significa que estes elementos existem como manifestações dependentes, sem *swabhava* (natureza própria). O Vazio é, *Nagarjuna* alega, o famoso Caminho do Meio Budista entre o eternalismo e o niilismo. Os elementos (*dharmas*) existem, é verdade, mas existem somente na dependência de condições. Os elementos são assim vazios de existência independente” (Burton, 2001: 87). Em suma, a realidade empírica é uma realidade, mas uma realidade relativa, sendo a realidade suprema aquilo que proporciona o seu surgimento, o Vazio (*Shunyata*), daí é possível dizer que *Nagarjuna* não era uma niilista radical.

As diferenças na maior ou na menor ênfase no sentido niilista podem ser percebidas desde as traduções e desde as recensões. Portanto, observe abaixo a

tradução dos versos 2 e 3 do *Shunyatasaptatikarika* (os Setenta Versos Sobre o Vazio) de *Nagarjuna* por Fernando Tola e Carmen Dragonetti, a qual está direcionada para um sentido mais niilista:

2. "Substância não existe, não substância não existe, uma vez que substância e não substância não existem, nada que pode ser designado por palavras existe. Todas as coisas, que podem ser designadas por palavras, tal como o *Nirvana*, são vazias de seu próprio ser".

3. "Uma vez que o próprio ser de todas as coisas está em lugar nenhum, nem no aglomerado de causas e de condições, nem em cada uma delas, por causa disto, (todas as coisas) são vazias (de seu próprio ser)" (Tola, 1995: 72).

Agora, compare com a tradução dos mesmos versos por Chr. Lindtner, a partir de outra recensão, cujo sentido niilista é amenizado:

2. "Designações (*abhidhana*) são insignificantes, já que o eu (*atman*), o não eu (*anatman*) e o eu-não-eu (*atmananatman*) não existem, [porque] todas as coisas exprimíveis são, tal como o *Nirvana*, vazias de seu próprio ser (*swabhavashunya*)".

3. "Uma vez que todas as coisas juntas carecem de substância (*swabhava*), quer nas causas ou nas condições (*hetupratyaya*), ou na sua totalidade (*samagri*), ou separadamente, por isso elas são vazias (*shunya*)" (Lindtner, 1990: 35)[27].

O debate sobre esta dúvida é extenso, portanto não é a intenção deste estudo a demonstração de todos os argumentos pró e contra desta discussão, pois, para tanto, seria necessário outro estudo somente para este assunto. De modo que aqui limitaremos apenas ao resumo acima. Pois, uma vez que este trabalho é sobre o niilismo budista, então na continuação serão seguidas as traduções e as interpretações enfaticamente niilistas dos textos e das mensagens de *Nagarjuna* respectivamente.

6.3.3. *Swabhava* e os *Dharmas* na concepção *Abhidharmika*

Nagarjuna disse que a Originação Interdependente (*Pratitiyasamutpada*) dos Elementos da Existência (*Dharmas*) é incompatível com a sua posse de *Swabhava* (Natureza Própria). Isto significa que todos os Elementos da Existência (*Dharmas*) surgem em dependência um do outro e por isso eles não têm existência independente. Já, a especulação *Abhidharmika* atribui *Swabhava* (Natureza Própria) aos Elementos da Existência (*Dharmas*), por isso a Originação Interdependente (*Pratitiyasamutpada*) é compatível com a posse de *Swabhava* (Natureza Própria), ou seja, a posse de *Swabhava* não implica em existência independente. Pois, para o pensamento *Abhidharma,* os *Dharmas* (Elementos da Existência) são independentes de causas e de condições. Ademais, os *Dharmas* não dependem de partes para a sua existência, eles são os componentes fundamentais e últimos do mundo. De modo que eles não podem ser decompostos em componentes, pois eles são os constituintes últimos de todas as coisas. Eles são, para os *abhidharmikas*, as "verdades supremas" (*paramarthasatya*) e, por isso, têm existência primária e substancial (*dravyasat*). Para aprofundamento, consultar Westerhoff, 2009: 19-52.

---

[27] Lembre-se que estas são traduções de recensões diferentes do *Shunyatasaptatikarika*, por isso o grande contraste na redação. A comparação acima serve também para mostrar para o leitor como os textos divergem ainda mais de uma recensão para a outra.

Existem diferentes maneiras de enumerar e de classificar estes *Dharmas* (Elementos da Existência) conforme a corrente *abhidharmika*, a classificação mais comum enumera 5 categorias gerais:

(A) os *Samskrta Dharmas* (Elementos Condicionados):

1) Matéria (*Rupa*)
2) Consciência (*Chitta*)
3) Forças Mentais (*Chaitta*)
4) Forças Materiais/Mentais (*Rupachittaviprayuktasamskara*)

e (B) os *Asamskrta Dharmas* (Elementos Incondicionados) como a quinta categoria. Cada uma destas categorias primárias, por sua vez, se divide em mais subcategorias de *Dharmas* (Elementos), cuja enumeração pode chegar até setenta e cinco *Dharmas* (para aprofundamento, ver: Stcherbatsky, 1979).

Dentro da categoria da Matéria (*Rupa*) estão os seguintes órgãos da percepção com os seus correspondentes objetos:

1) o olho (*chakshur indriya*)................. a forma (*rupa vishaya*)
2) o ouvido (*shrotra indriya*)................. o som (*shabda vishaya*)
3) o nariz (*ghrana indriya*).................... o odor (gandha vishaya)
4) a língua (*jihva indriya*)....................... o paladar (*rasa vishaya*)
5) a pele (*kaya indriya*).......................... o tato (*sprashtavya vishaya*)

Também, os quatro Elementos Universais da Matéria (*Mahabhutas*)

1) Terra (*Prthivi*)
2) Água (*Ap*)
3) Luz e Calor (*Tejas*)
4) Ar (*Irana*)

Na categoria da Consciência (*Chitta*) estão as seguintes faculdades mentais:

1) *Manas*: consciência dos objetos abstratos e não sensórios
2) *Chakshur vignanna*: a faculdade da visão
3) *Srotra vignana*: a faculdade da audição
4) *Ghrana vignana*: a faculdade do odor
5) *Jihva vignana*: a faculdade do paladar
6) *Kaya vignana*: a faculdade do tato

Na categoria das Forças Mentais (*Chaitta*) estão:

1) As 10 faculdades mentais (*chittamahabhumika*), que são: a faculdade de sentir, de formar conceitos, da vontade, da sensação, do desejo, de compreensão, da memória, da atenção, da inclinação e da concentração.
2) As 10 faculdades morais (*kushalamahabhumika*), que são as faculdades da crença (*shraddha*), da coragem (*virya*), da equanimidade (*upeksha*), da humildade (*hri*), da aversão às coisas abomináveis (*apatrapa*), da ausência de paixão (*aloha*), da ausência de ódio (*advesha*), de causar nenhum dano (*ahinsa*), de destreza mental (*prashrabdhi*) e de adquirir e de preservar boas qualidades (*apramada*).
3) As 6 faculdades desfavoráveis (*kleshamahabhumika*): a faculdade da ignorância (*avidya*), do descuido (*pramada*), da falta de fé (*ashraddha*), da inaptidão mental (*kausidya*), da preguiça (*styana*) e a do apego aos prazeres dos sentidos *(auddhatya*).
4) As 2 faculdades presentes nos momentos desfavoráveis da consciência (*akushalamahabhumika*): a faculdade de irreverência (*ahrikya*) e a faculdade de não sentir indignado com a ofensa dos outros (*anapatrapya*).

5) As 10 faculdades viciadas de ocorrência limitada (*upaklesha-paritta-bhumika*): a faculdade do ódio (*krodha*), da hipocrisia (*mraksha*), da inveja (*matsarya*), do ciúme (*irsya*), de aprovar coisas abomináveis (*pradasa*), de causar o mal (*vihimsa*), de romper amizade (*upanaha*), de enganar (*maya*), de realizar trapaça (*shatya*) e de autoadmiração (*mada*).
6) As 8 faculdades capazes de entrar em várias combinações (*aniyatsbhumika*): a faculdade de repetir (*kaukrtya*), de se distrair (*middha*), de pesquisar (*vitarka*), de fixar a mente (*vichara*), de amar (*rasa*), de sentir orgulho próprio (*mana*), de odiar (*dwesha*) e de duvidar (*vichikitsa*).

Os Elementos Incondicionados (*Asamskrta Dharmas*) são:

1) *Akasha*: espaço
2) *Pratisankhyanirodha*: a supressão das manifestações de um elemento (*dharma*) através da compreensão (*pragna*).
3) *Apratisankhyanirodha*: a mesma supressão produzida, mas não através do conhecimento, e sim por meios naturais, com a extinção das causas que produziram a manifestação, exemplo: a extinção do fogo quando não há mais combustível.

A teoria dos *Dharmas* (Elementos da Existência) acima, da escola *Abhidharma* do Budismo, representa um curioso exemplo do grau de desenvolvimento da especulação cosmológica e psicológica dos indianos nos primeiros séculos da Era Comum. Uma extensa exegese sobre este assunto foi desenvolvida pelos seguidores do Budismo *Hinayana* no passado, influente até os dias de hoje na tradição *Theravada*, através de sua volumosa literatura registrada e conservada na língua Páli.

6.3.4. O niilismo de *Nagarjuna*

Quando traduzido e interpretado desde uma perspectiva radical, o niilismo de *Nagarjuna* se mostra assim:

> "Embora os Budas, de acordo com a convenção do mundo, falam da permanência, do nascimento e da destruição, da existência e da inexistência, da inferioridade, da igualdade e da superioridade, de acordo com a realidade, nada (disto) existe" (*Shunyatasaptatikarika*, verso 01 – Tola, 1995: 72)[28].

Portanto, tudo é vazio (*shunyata*):

> "Substância não existe, não substância não existe, uma vez que substância e não substância não existem, nada que pode ser designado por palavras existe. Todas as coisas, que podem ser designadas por palavras, semelhante ao *Nirvana*, são vazias de seu próprio ser".
>
> "Uma vez que o ser próprio de todas as coisas não está em nenhum lugar, nem no conglomerado de causas e condições, nem em nenhuma delas, por causa disto, (todas as coisas) são vazias (de natureza própria)" (*Shunyatasaptatikarika*, versos 02 e 03 – Tola, 1995: 72)[29].
>
> "As pessoas comuns, que acreditam que as coisas possuem substancialidade, que são enganadas sobre o ser e o não ser, dominadas pelo mal e pelas

---

[28] Compare a tradução acima com a menos radical de C. Lindtner, a partir de outra recensão: "Embora os Budas tenham falado da duração, da originação, da destruição, do ser, do não ser, do inferior, do moderado, do excelente, em virtude da convenção mundana, (eles) não fizeram (assim) em um sentido absoluto" (*Shunyatasaptatikarika*, verso 01 – Linfdtner, 1990: 35).

[29] Já foi mostrada acima (p. 19) uma comparação desta tradução com a de C. Lindtner (1990: 35).

impurezas, são enganadas por sua própria mente” (*Yuktishashtikakarika*, verso 24 – Tola, 1995: 37).

Sendo assim, então tudo é inexistente:

“Uma vez que o nascimento, a permanência e a destruição, estas três características das coisas condicionadas não existem, por causa disto, o que é condicionado e o que é incondicionado, nada existe” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 30 – Tola, 1995: 75).

“Assim, nada é produzido, nada cessa de existir. (Os mestres) tem ensinado sobre os processos de criação e de destruição (apenas) por razão de necessidade” (*Yuktishashtikakarika*, verso 21 – Tola, 1995: 37).

“Quando alguém percebe com sua mente que a existência é semelhante a uma miragem, a uma ilusão mágica, este alguém não é mais corrompido pelas opiniões de um começo e de um fim” (*Yuktishashtikakarika*, verso 17 – Tola, 1995: 36).

Até a inexistência não existe:

“Uma coisa existente e não existente ao mesmo tempo não é possível sem a coisa não existente, a coisa existente não é possível, a coisa existente e a coisa não existente seriam eternas, sem a coisa existente, a coisa não existente não surge” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 19 – Tola, 1995: 74).

O *Nirvana* nem é existente e nem inexistente:

“(Embora Buda), considerando o nascimento e a destruição, ensinou o caminho ao *Nirvana*, (mesmo assim) devido ao Vazio, eles não existem...”

“Se o *Nirvana* é cessação[30], há niilismo, se é a outra (alternativa) há eternalismo, por isso ele não é nem uma coisa existente nem uma coisa inexistente, ele é sem nascimento e sem cessação” (*Shunyatasaptatikarika*, versos 23 e 25 – Tola, 1995: 74-5).

“Existência e *Nirvana* – ambos não existem. Foi ensinado que o prefeito conhecimento da existência é o *Nirvana*” (*Yuktishashtikakarika*, verso 06 – Tola, 1995: 35).

As três tempos, presente, passado e futuro, também não existem:

“Porque eles não permanecem, porque eles são admitidos um em relação ao outro, porque eles são deduzidos, porque eles não podem ser considerados como substância, porque as coisas não existem, os três tempos[31] não existem, eles são somente uma ideia” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 29 – Tola, 1995: 75).

Também, a ação, o autor e o fruto da ação não existem:

“Uma vez que a ação não existe, o autor da ação não existe, uma vez que ambos não existem, o fruto da ação não existe, uma vez que o desfrutador (da ação) não existe, devido à inexistência daquele fruto, (tudo) é desprovido (de uma natureza própria)” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 38 – Tola, 1995: 76-7).

Até a consciência não existe:

“A consciência não existe, uma vez que ela surge dependendo de uma (coisa) conhecível, uma vez que a consciência não existe nem a (coisa) conhecível, então, o conhecedor realmente não existe” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 57 – Tola, 1995: 79).

---

[30] Aqui *Nagarjuna* se refere à concepção de *Nirvana* da corrente *Hinayana*, predominante em sua época.

[31] Passado, presente e futuro.

A consciência é uma miragem:

> “Dependendo de um *ayatana*[32] interno e um externo[33], a consciência surge; por esta razão a consciência não existe, ela é vazia como uma miragem, uma ilusão mágica” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 56 – Tola, 1995: 79).

Também, a ignorância não existe:

> “Quando a realidade é percebida, a ignorância nascida dos quatro erros[34] não existe; uma vez que ela não existe...” (*Shunyatasaptatikarika*, verso 62 – Tola, 1995: 79).

Nem mesmo algo tão físico como o olho existe:

> “A consciência do olho não existe no olho, não existe na (coisa) visível, nem no meio (de ambos); imaginá-la (como realmente surgindo), dependendo do olho e da (coisa) visível, é um erro”.
> “Se o olho não vê por si mesmo, como poderia ele ver a (coisa) visível? Por isso, o olho e a (coisa) visível não existem em si e por si....” (*Shunyatasaptatikarika*, versos 51-2 – Tola, 1995: 78).

7. Considerações finais

As ideias de *Nagarjuna* poderão ser assustadoras para muitos, sobretudo para os religiosos da tradição teísta, desacostumados com a visão niilista da religião, ao pondo de não admitirem que as mesmas sejam uma interpretação religiosa. Ou seja, certos religiosos dificilmente admitirão que as ideias de *Nagarjuna* sejam concepções religiosas, pois, para aqueles que o leem pela primeira vez, ele parecerá mais ser um laico contestando a doutrina budista em geral, ou um dissidente ressentido desabafando seu descontentamento com as ideias do Budismo. Já o cientista contemporâneo, por outro lado, poderá se deleitar com estas contestações desconcertantes das concepções mais comuns da religião, sendo que, percebendo aí até algumas ideias que se aproximam a certas teorias atuais da Ciência. Um exemplo disto é o fato do Budismo atrair cientistas na atualidade.

Entretanto, tal como já foi tratado de passagem acima, atualizar as ideias de *Nagarjuna* poderá ser uma precipitação anacrônica, apesar dos budistas e dos seus admiradores defenderem a eternidade das opiniões deste intérprete budista. Na ânsia de atualizar ou comparar as ideias budistas com algumas teorias da Ciência atual, alguns tradutores e autores manipulam os significados, durante as traduções ou durante as interpretações respectivamente, dos textos budistas, para que os mesmos se encaixem mais adequadamente com as teorias atuais. Também, filósofos do momento fazem uso de traduções já manipuladas ideologicamente, a maioria não conhece o Sânscrito, o Chinês ou o Tibetano, para saber o tanto que a versão utilizada está deformada, com isso pensam que *Nagarjuna* fala como um filósofo atual.

A rigor, *Nagarjuna* está estritamente circunscrito ao seu contexto e a sua época. Nada do que ele disse está fora do seu tempo e do seu ambiente. De maneira que, tal como foi mencionado acima, o estudo dos seus trabalhos e das suas ideias tem que ser precedido por um estudo da Filologia, da Crítica Textual e da História, a partir de um método crítico-histórico. Do contrário, o que se conhecerá de *Nagarjuna* não será o

---

[32] Órgão interno, por exemplo: o olho.
[33] Objeto dos sentidos.
[34] Os quatro erros consistem em considerar o que é impermanente, impuro, doloroso e irreal como permanente, puro, prazeroso e real.

que ele disse exatamente, mas sim o que um grupo de intérpretes deslumbrados, antigos ou contemporâneos, deseja que os leitores atuais acreditem que *Nagarjuna* tenha dito.

Bibliografia

BAPAT, P. V. (ed.). *2500 Years of Buddhism*. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956.
BHATTACHARYA, Kamaleswar (tr.). *The Dialectical Method of Nagarjuna (Vigrahavyavartani)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
BURTON, David. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
CARTER, John Ross and Mahinda Palihawadana (trs.). *The Dhammapada*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
COHEN, Nissim. *A Senda da Virtude: Dhammapada*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1985.
CONZE, Edward. *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1967.
_______________ *Materials for a Dictionary of the Prajnaparamita Literature*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1973.
_______________ *The Prajnaparamita Literature*. Tokyo: The Reiyukai, 1978 (second edition revised and enlarged).
_______________ (tr.) *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. Berkeley: University of California Press, 1984.
_______________*A Short History of Buddhism*. Oxford: Oneworld Publications, 1993.
_______________ (tr.) *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary.* Delhi: Sri Satguru Publications, (1973) reprint 1994.
_______________ *El Budismo: Su Essencia y su Desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
COWELL, E. B. et al. (trs.). *Buddhist Mahayana Texts*. New York: Dover Publications, 1969.
EDELGLASS, William and Jay L. Garfield (eds.). *Buddhist Philosophy: Essential Readings.* London/New York: Oxford University Press, 2009.
GARFIELD, Jay L. (tr.). *The Fundamental Wisdom of Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika.* New York/Oxford: Oxford University Press, 1995.
__________________ *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Inrterpretation.* London/New York: Oxford University Press, 2002.
HAZRA, Kanai Lal. *History of Theravada Buddhism in South East Asia: with Special Reference to India and Ceylon.* New Delhi: Munshiram Manohalal Publishers, 1982.
HIRAKAWA, Akira. *A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
KAJIYAMA, Yuichi*. O Prajnaparamita e o Surgimento da Tradição Mahayana* em *A Espiritualidade Budista, vol. I*, Takeushi Yoshinori et al. (orgs.). São Paulo: Editora Perspectiva, 2006, p. 153-71.
KALUPAHANA, David J. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
_____________________ (tr.). *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way (Mulamadhyamakakarika, Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation).* Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
KEAY, John. *India: a History*. London: HarperCollins Publishers, 2000.

LINDTNER, Chr. *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
LOPEZ Jr., Donald S. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. Albany: State University of New York Press, 1988.
MABBETT, Ian. *The Problem of the Historical Nagarjuna Revisited*. The Journal of the American Oriental Society, vol. 118, No. 36, July 1998, p. 332s.
MURTI, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*. London: Unwin Paperbacks, 1980.
NIKHILANANDA, Swami (tr.). *The Mandukyopanisad with Gaudapada's Karika and Sankara Commentary*. Mysore: Sri Ramakrisna Ashrama, 1974.
OBERMILLER, E. (tr.). *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-Ston*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1996.
RAMANAM, K. Venkata. *Nagarjuna's Philosophy: as Presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra*. Delhi: Motilal Banarsidass: 1987.
ROBINSON, Richard H. *Early Madhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
RUEGG, David S. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassovitz, 1981.
RHYS-DAVIDS, T. W. *Buddhist India*. Calcutta: Susil Gupta, 1957.
SAMTEN, Geshe Ngawang and Jay L. Garfield (trs.). *Ocean of Reasoning: a Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika by Rje Tsong Khapa*. London/New York: Oxford University Press: 2006.
SCHOPEN, Gregory. *Studies in the Buddhist Tradition: Bones, Stones and Buddhist Monks (Colected Papers on the Archaeology, Epigraphy and Texts of Monastic Buddhism in India).* Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
STCHERBATSKY, Th. *The Central Conception of Buddhism*. Delhi: Motial Banarsidass, 1979.
SWANSON, Paul L. *A Espiritualidade do Vazio no Budismo Chinês* em *A Espiritualidade Budista, vol. I,* Takeushi Yoshinori et al. (orgs.). São Paulo: Editora Perspectiva, 2006, p. 411-36.
TACHIKAWA, Musashi. *A Tradição Madhyamika* em *A Espiritualidade Budista, vol. I,* Takeushi Yoshinori et al. (orgs.). São Paulo: Editora Perspectiva, 2006, p. 209-23.
TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti. *Budismo Mahayana*. Buenos Aires: Editorial Kier, 1980.
_____________ *On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
WALLESER, Max. *Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sourses*. Delhi: Nag Publications, (1923) reprint 1979.
WALSER, Joseph. *Nagarjuna and the Ratnavali: New Way to Date an Old Philosopher.* JIABS Journal of the International Association of Buddhist Studies, vol. 25, number 1-2, 2002.
_______________ *Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture.* New York: Columbia University Press, 2005.
WESTERHOFF, Jan. *Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
WILLIAMS, Paul and Anthony Tribe. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition.* London: Routledge, 2000.

WINTERNITZ, Maurice. *History of Indian Literature, vol. II*. Delhi: Motilal Banarsidass,1993.
WOOD, Thomas E. *Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey Through an Indian Looking-Glass.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
WRIGHT, Dale S. *The Six Perfections: Buddhism and the Cultivation of Charater*. London/New York: Oxford University Press, 2009.